



TITLE:

ダアワ党の思想的正当化と法学者
の政治指導論の系譜--シーア派宗教
権威への個人的忠誠か，組織化さ
れた宗教界との協調か

AUTHOR(S):

山尾, 大

CITATION:

山尾, 大. ダアワ党の思想的正当化と法学者の政治指導論の系譜--シーア派宗教権威への個人的忠誠か，組織化された宗教界との協調か. アジア・アフリカ地域研究 2010, 9(2): 113-142

ISSUE DATE:

2010-03

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/108525>

RIGHT:

ダアワ党の思想的正当化と法学者の政治指導論の系譜

—シーア派宗教権威への個人的忠誠か、組織化された宗教界との協調か—

山 尾 大*

Loyalty to Shi'ite Religious Authority, or Cooperation with Organized Religious Establishment of Iraq: An Inquiry into the Da'wa Party's Ideologies

YAMAO Dai*

Iraqi Islamist parties have been attracting considerable attention, especially after the U.S. invasion of Iraq in 2003 and the subsequent regime change from an authoritarian to a 'democratic' system. However, these parties experienced serious ideological antagonism amongst themselves as well as struggle for political interests.

These ideological conflicts can be traced back to the segmentation in the Da'wa Party, the Islamist ruling party after 2005, in the 1980s. The Da'wa Party at the time was ruled by the clerical disciples of Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, the charismatic leader of the modern Iraqi Islamist movements. However, these clerical disciples were dismissed from the party by non-cleric leaders despite the former's influence and guidance in political ideology. Moreover, the non-clerical leaders began consulting with Faḍl Allāh.

How did non-clerical leadership justify this segmentation, that is, the dismissal of clerical disciples, even though the latter wielded a strong influence on the Da'wa Party? This paper tackles this issue by analyzing the ideologies of the disciples, Faḍl Allāh, and the party,—especially in *Wilāya al-Faqīh*, a doctrine justifying the rulership of a religious authority.

This paper presents the following findings: The Da'wa Party justified the dismissal of the disciples and the subsequent consulting with Faḍl Allāh by advocating the party's ideological estrangement from its *Wilāya al-Faqīh* doctrine with respect to three points: organization/institutionalization of leadership, sole authority or several authorities, and importance of people's support. Moreover, Faḍl Allāh shared the party's new ideologies with regard to these three aspects. The party felt that the sense of impending crisis brought about by these clerical disciples, who were under the influence of the Iranian leader Ayatollah Khomeini, would damage the party's independence and that its 'Iraqi-ness' would steer the change in its policy. In other words, the party believed that it would be able to justify the segmentations by emphasizing its 'Iraqi-ness.'

* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科, Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University, 日本学術振興会特別研究員 (DC)
2009年8月26日受付, 2010年1月22日受理

は じ め に

2003 年 4 月、米軍のイラク侵攻によってバアス党権威主義体制が崩壊し、イラクは「民主主義」体制に移行した。2004 年の主権回復、2005 年 12 月の国会選挙を経て、これまで長期にわたり亡命を余儀なくされてきたシーア派イスラーム主義政党の連合が勝利をおさめた。

しかし、政権党となったイスラーム主義政党は、国家のパイをめぐる利益対立に加えて、深刻なイデオロギー対立に直面することとなった。¹⁾ 典型的な対立は、政権を運営するイスラーム主義政党連合の中核政党であるダアワ党 (Hizb al-Da‘wa al-Islāmiya) とイラク・イスラーム革命最高評議会 (Majlis al-A‘lā li-l-Thawra al-Islāmiya fi al-‘Irāq, 以下、SCIRI) のあいだに発生した。具体的には、ダアワ党は、イラク国民の統合などのナショナリスティックな言説に基づく政策を実施し、反対に SCIRI は、イスラーム化政策などのイスラーム主義路線を維持している [山尾 2009a]。これに加えて、現代イスラーム国家論である「法学者の政治指導」論—イスラーム法学者が国家を統治し、政治を指導するべしと主張する思想²⁾—をめぐる根本的な見解の相違が、両者のあいだには横たわっている。

戦後イラクで深刻になった以上のようなイスラーム主義政党間のイデオロギー対立は、亡命中の 1980 年代にその起源をたどることができる。

そもそも、イラクの近代的なイスラーム主義運動は、1957 年にダアワ党が結成された時に始まった [山尾 2006]。ダアワ党は、結成以来、国内で反体制活動を展開していたが、1970 年代中旬以降にバアス党権威主義体制と衝突した。その結果、党の指導部が 1980 年に隣国イランに亡命した。その前年に、隣国では、イラン・イスラーム革命が成就していたからである。

イラク・イスラーム主義運動は、1980 年の亡命以前は、ダアワ党のもとに統一を維持していた。彼らには、カリスマ的指導者で思想家のムハンマド・バーキル・サドル (Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, 1935-1980, 以下、バーキル) がおり、彼の存在が求心力となっていたからである。しかし、1980 年 4 月にバアス党政権がバーキルを処刑すると、求心力を失ったイスラーム主義運動は、亡命の過程で分裂を繰り返すこととなった [Yamao 2009a: 6, 25-26]。そこで、イラン政府のテコ入れによって、分裂したイラク・イスラーム主義運動を統合するためのアンブレラ組織、SCIRI が結成された。1982 年のことである。その結果、ダアワ党も、イラン政府の影響下にあるアンブレラ組織 SCIRI の管轄に入ることとなった。

カリスマ的指導者バーキルは、処刑されるまで、多くの弟子を輩出してきた。バーキルの弟

1) 詳細については、[山尾 2008a, 2008b, 2009b; Yamao 2008a] を参照のこと。

2) この思想は、ホメイニーの「法学者の統治」論として一般に知られているが、本稿では、類似したすべての思想を指す上位概念として「法学者の政治指導」という言葉を用いることとする。なお、法学者の政治指導論は、現代においてはスンナ派政治思想にも共通する。これについては、[小杉 1994] を参照。

子たちは、亡命後、イランでダアワ党を指導するようになり、最高幹部として強大な権力を行使した。その中心的人物が、カーズィム・ハーイリー (Kāzim al-Hā'irī) とムハンマド・マフディー・アースィフィー (Muḥammad Mahdī al-Āṣifi) である。バーキルの弟子の影響力は、ダアワ党内部で極めて大きなものとなり、とりわけイデオロギー的側面で指導的な役割を果たした。

ところが、ダアワ党の非ウラマー幹部は、1980年代中旬以降、イデオロギー的指導者であったはずのカーズィム・ハーイリーを中心とするバーキルの弟子の古参幹部を排除した。この背景には、ダアワ党内のヒエラルキーをめぐる古参ウラマー幹部と非ウラマー幹部のあいだの権力闘争という要因があった。

具体的には、1988年1月、ダアワ党の党大会で、ハーイリーをはじめとする古参ウラマー (彼らの大半がバーキルの弟子) が党指導部選挙で落選し、党の法学者の地位から排除された [al-Khursān 1999: 414-418; SI, May 31, 1999]。この背景には、古参ウラマー幹部が、イラン当局の指導者と連携関係を構築することで、党内の権力基盤を強化しようとしていたことに対して、他の党幹部たちが不満を抱いていたという事実があった。ハーイリーを中心とする古参ウラマー幹部が、自らの権力拡大のためにイラン当局との関係を利用したからである [Yamao 2008b: 254, 2009a: 14-15]。

その結果、ダアワ党から排除された古参ウラマー幹部は、イランの支援を受けた SCIRI のムハンマド・バーキル・ハキーム (Muḥammad Bāqir al-Hakīm) 議長に接近した。反対に、非ウラマー幹部を中心に構成されるダアワ党主流派は、SCIRI の傘下から離脱した。その結果、ダアワ党と SCIRI は、同じイラク・イスラーム主義運動であるにもかかわらず、大きく性格の異なる運動になった [Yamao 2009a]。

こうした1980年代の権力闘争、あるいは「内紛」が、イラク・イスラーム主義運動内で、現在にまで至るイデオロギー的対立の契機となった。

さて、バーキルの弟子を排除し、イラン政府の支援を受けた SCIRI の傘下から離反したダアワ党主流派は、バーキルの盟友であったムハンマド・フサイン・ファドルッラー (Muḥammad Ḥusayn Faḍl Allāh) にその思想的根拠を求めるようになった [al-Khursān 1999: 418; Ra'ūf 2002: 93-101]。一方で、ダアワ党古参幹部の排除にともなって、バーキルの弟子は、カリスマ的指導者の後継者としてこれまで大きな権力を行使してきたにもかかわらず、イラク・イスラーム主義勢力の活動のなかで政治運動を指導するという、彼らの歴史的役割を終えることとなった。つまり、ダアワ党は、自らのカリスマ的指導者の弟子に、思想的に依拠しなくなったのである。

だが、亡命下に置かれ、自らの運動の存続さえ危機的な状況のなかで、イラク・イスラーム主義運動のさらなる分裂は、誰の目にも非合理的に映った。危機のなかでの分裂は、運動のさ

らなる弱体化につながるからである。こうしたイラク・イスラーム主義運動の「内紛」は、何らかの魅力的なイデオロギーによる正当化を必要とした。権力闘争に起因する分裂は、明らかに正当性がないからである。

だとすれば、ダアワ党は、バーキルの弟子とその思想の排除、SCIRIからの離脱、およびファドルッラーへの新たな師事という一連の「内紛」を、どのように正当化したのだろうか。言い換えるなら、ダアワ党は、こうした「内紛」後の政治的な意思決定に対して、いかなるイデオロギーを掲げることで正当化したのか、これが本論で解明したい問題である。

この問題を解明することは、現在にまで至るイラク・イスラーム主義勢力のイデオロギー対立の契機を明らかにし、彼らのあいだに横たわる根本的なイデオロギーの相違を浮き彫りにすることに繋がる。それに加えて、イスラーム主義勢力の政治イデオロギーを解析することで、これまでほとんど明らかでなかったイラクにおける「法学者の政治指導」論の系譜を、解きほぐすことができると考えられる。

具体的には、本稿は次のような構成で論を展開する。まず第1節で「法学者の政治指導」論をめぐるシーア派側のさまざまな見解を概観することで、その争点を浮き彫りにし、本稿の議論の枠組みを提示する。第2節では、ダアワ党が排除したバーキルの弟子たちとその思想について分析する。続く第3節では、現在のダアワ党の思想的拠り所となっているファドルッラーの思想を分析する。最後に第4節では、法学者の政治指導論をめぐるダアワ党のイデオロギーを分析し、以上を通して、同党がバーキルの弟子を排除し、ファドルッラーに思想的に依拠するようになった「内紛」に対して、いかなるイデオロギー的正当化を行なったのかという問題を明らかにする。

1. 近代国家における「法学者の政治指導」をめぐる問題

はじめに、イスラーム主義者たちが近代国家に法学者の統治体制を樹立するうえで、何を問題にし、何を議論の俎上に挙げているのか、その争点を浮き彫りにし、本稿の議論の見取り図を描く。

1.1 現代シーア派の政治思想—法学者の政治指導論は何を争点としているのか？

現代イスラームの政治思想は、法学者がどのように近代国家の政治運営において主導権を握ることができるか、あるいは、法学者が近代国家を統治するべきなのはなぜかを論じたものである、といってよい。イラクのシーア派イスラーム主義運動の思想も、例外ではない。本稿では、こうした議論を「法学者の政治指導」論と呼ぶ（脚注2）を参照）。

たとえば、ダアワ党に思想的正当性を付与し、イラク・イスラーム主義運動全体のイデオログとなったバーキルは、シーア派宗教界の法学権威の政治指導を制度化することで、近代国家の枠組みでイスラーム国家の建設が可能であると喝破した「法学権威の政治指導」論を提

示している [山尾 2007]。その他にも、イラン・イスラーム革命を指導したホメイニー (Rūh Allāh Mūsavī Khomeinī) の「法学者の統治」(wilāya al-faqīh) 論が有名である。ホメイニーがこの議論を展開したのは、1970 年 1~2 月にイラクのナジャフで行なった講義においてであった [松永 1999]。この他にも、法学者が国家を統治するべきであると論じた思想家は多い。たとえば、カルバラーを中心に活動したマルジャイーヤ運動のイデオログであり、後にイスラーム行動組織に根源的な政治思想を付与したムハンマド・シーラーズィー (Muḥammad al-Shirāzī)³⁾ の「法学権威たちのシュラー」(Shūrā al-Marāji‘) 論、本稿で詳細に論じることになるファドルッラーの「組織化された法学権威」(al-Marja‘īya al-Mu’assasa) 論など、多様な思想が生み出されている。ホメイニーの思想は独創的なものではない。シーラーズィーは、ホメイニーが『イスラーム政体』(al-Hukūma al-Islāmīya) において法学者の統治論を提示する約 10 年も前から、法学権威による政治指導にかんする議論を展開していたからである [al-Kātib 2002: 9]。だが、イスラーム政体樹立の絶対的な必要性を自らの議論の中核に組み込んだ点は、ホメイニーの理論的革新であった [松永 1999: 63-64; Matsunaga 2009]。

これらの現代シーア派の政治思想は、イスラーム法学者たるウラマーが国家を統治し、政治を指導するべきであると論じる点では共通するが、⁴⁾ 大きく分けて次の 2 点において見解を異にする。第 1 に、近代国家において政治を担うべき法学者をいかに定義し正当化するか、第 2 に、その法学者がどのように近代国家を統治するか、その「方法」、である。

第 1 の統治主体の定義については、バーキルやホメイニーが論じたように、法学者の最高権威であるべしとの見解が優勢で、ほぼコンセンサスを獲得しているといつてよい。シーラーズィーも一貫して最高権威の統治体制を主張している [al-Kātib 2002: 71]。むしろ争点になるのは、法学権威による近代国家の統治の正当化をめぐる問題である。たとえばバーキルは、法学者の最高権威が政治と国家の指導権をもつのは、近代国家の形成とともに、元来預言者とその継承者たるイマームが有していた「代理権」と「証言」が、再び統合される必要があるからだと論じた [山尾 2007: 74-76]。一方で、ホメイニーは、統治権限や執行権限を意味する

3) シーラーズィーは、高位ウラマーがナジャフに基盤を置くなかで、カルバラーを拠点に教育・社会・政治運動を開始した。現代シーア派イスラーム思想研究で著名なイラク人研究者のアフマド・カーティブによると、社会の近代化、1920 年革命後のシーア派宗教界の衰退、それにともなう世俗化などの影響を受けて、シーラーズィーは、イスラーム主義運動による社会の改革を進めようとした [al-Kātib 2002: 15-65]。1960 年ころから、法学権威としてイスラーム主義運動を指導する道を選択し、1968 年からマルジャイーヤ運動 (al-Haraka al-Marja‘īya) を開始、その指導部を中心に、1972 年にイスラーム行動組織が結成された [al-Kātib 2002: 13, 40]。バアス党政権の弾圧によって 1973 年にクウェイトに亡命した後、欠席裁判で処刑判決が下された。1980 年代にはイランにおけるイラク反体制派イスラーム主義運動の統一を積極的に呼び掛けるものの、1982 年に SCIRI が結成されると、突然政治活動からの引退を宣言した [al-Kātib 2002: 137]。

4) 無論、すべてのイスラーム主義政治思想が法学権威による国家統治を支持しているわけではなく、政治との分離を説く法学者も存在する。ここでは、法学者の統治を支持する議論に限定する。

「ウィラーヤ」(wilāya) の概念によって法学者の統治を正当化した。⁵⁾ シーラーズィーにとって、ウンマによって認められた正統性と能力を有することが法学者の政治指導を正統化するうえで、最も重要であった [al-Kātib 2002: 99].⁶⁾

つまり、現代シーア派のイスラーム政治思想においては、政治を指導すべきなのは法学者のなかでも知識が最も高い法学権威である、という点においてはコンセンサスがあるが、その根拠となる正統化のための立論形態が異なっているのである。

第2の法学者による政治指導の「方法」については、論者によって大きな差がある。たとえば、バーキルは、法学権威の指導体制を制度化し、近代国家の官僚制に類似したさまざまな行政機構を形成することで、近代の国民国家システムにおいて、フィージビリティと持続可能性をもったイスラーム国家の建設が可能になると論じた [山尾 2007: 77-79]。バーキルの議論は、イラク国家の存在を前提とし、イラクにイスラーム国家を建設するうえで必要となる制度が詳細に示された。言い換えるなら、複数の法学権威が集団指導体制のもとで統治を行なうさいに、その統治体制をどのように制度化／組織化すべきかという問題が議論された。

一方でホメイニーは、公正な法学者一彼は単独の最高権威を想定一が革命によってイスラーム政体を構築する絶対的な必要性を強調し [富田 2003a: 273-290; 松永 1999: 64]、具体的な制度設計よりはむしろ、革命運動とイスラーム政体の樹立そのものに力点を置いた。つまり、ホメイニーは、単独の最高権威が近代国家においてイスラーム政体を樹立する絶対的な必要と、包括的指導者性をもつ法学者の統治を論じた [松永 1999: 65]、のである。

シーラーズィーは、シュラーを集権化し、そこに参加する複数の法学権威がウンマの代表であると論じることで、シュラー制、民主制、法学者の政治指導論を矛盾なく接続した [al-Kātib 2002: 100].⁷⁾ そして、このような集権化したシュラーに基づいて、複数の法学権威が国家を指導する制度を構築すべきであると結論付けた [al-Kātib 2002: 102]。ここでは、中央集権化された制度的な法学者の政治指導は、大衆の支持に立脚することで、言い換えるなら、民主的な制度のもとでこそ、成立し得ることが強調された。

5) ホメイニーの法学者の統治論については、[松本 1993; 松永 1999; 富田 2003a, 2003b; al-Kātib 2005] などを参照のこと。

6) シーラーズィーの思想は、1970年代中甸をさかいに、大きく変化している。1960年代には法学権威こそが単独で政治を指導するべきであるという法学者の統治論を掲げ、民主主義、法学者が協議で意思決定を行なう制度であるシュラー、選挙、政党などはイスラーム政府にとって不適切であると主張していた [al-Kātib 2002: 75-77]。しかし、1970年代中甸をさかいに、これまで否定していた民主主義とシュラー制度を、法学者の統治のもとで導入するべきであると論じるようになり、民主主義的なイスラーム国家は、法学者の統治によってのみ達成可能と結論付けた [al-Kātib 2002: 96]。ここでのシーラーズィーの思想は、この後期政治思想を指す [al-Kātib 2002: 61]。

7) シーア派の政治思想におけるシュラー論から法学者の統治論への「発展」については、政治思想の歴史的発展を丹念に辿った [al-Kātib 2005] が、極めて優れた研究となっている。

表1 法学者の政治指導をめぐる見取り図

| 思想家／党 | 主な主張 | 正統化の論理 | ①組織化／ 制度化 | ②個人／ 集団 | ③大衆基盤 |
|---------|-----------------|----------------|--------------|------------|-------|
| バーキル | 法学権威の 政治指導 | 代理権と証言の 再統合 | 制度化 | 集団 | ○ |
| ホメイニー | 法学者の統治 | 監督権の 拡大解釈 | — | 個人 | — |
| シーラーズイー | 法学権威たちの シュラー | ウンマの 支持と承認 | 制度化 | 集団 | ○ |

出所：筆者作成。

1.2 法学者の政治指導論の争点—3つの論点から

以上で論じてきたことは、次のように整理できるだろう。

現代シーア派政治思想においては、最高権威たる法学者が政治を指導し、国家を統治するべしとの見解にはコンセンサスがあるが、実際にどのように国家を統治するべきかという「方法」をめぐっては、①法学者の政治指導が制度化／組織化されるべきか、②統治する法学者は個人か集団か、③大衆基盤の民主的支持に依拠するか否か、という3つの論点において見解を異にしていることが分かる（表1参照）。以下では、近代国家における法学者の政治指導の「方法」をめぐる争点として浮き彫りになった、この3つの論点を参照軸にする。

これをもとに、バーキルの弟子たちが、近代国家において、どのようにイスラーム主義運動を指導し、イスラーム国家を建設しようとしたのかを次節でみていくこととしよう。

2. 弟子たちの政治思想—バーキルからの逸脱とホメイニーへの接近

本節では、バーキルの2人の有力な弟子に焦点を当て、彼らの法学者の政治指導論を分析することで、その特徴を明らかにする。

2.1 カーズィム・ハーイリーとマフディー・アースィフィーについて

1980年にバーキルを失ったイラクのイスラーム主義運動は、思想的な意味での発展をほとんどみせなかった [Yamao 2009a]。それでも、ダアワ党を中心に、バーキルの弟子がさまざまな政治思想を提示した。ダアワ党のイデオログとして頭角を現したのは、バーキルの生前から有力な弟子であったカーズィム・ハーイリーや、ムハンマド・マフディー・アースィフィーであった。一方で、バーキルの一番弟子といわれたマフムード・ハーシミー (Maḥmūd al-Hashimī) は、ホメイニーのイラクにおけるイスラーム革命実施のための代理人に任命された。ハーシミーは、1999年にはイランの司法長官に任命されるほどイラン政府との密接な関係を構築し、コム宗教界のヒエラルキーの階段を昇っていった。イラク・イスラーム主義運動に関与するウラマーは、コム在住のハーシミーとの会談に繰り返し赴いた [al-‘Āmili 2007:

vol. 4, 93]. 以下では、本稿で取り上げることになるハーイリーとアースィフィーについて、簡単にみておきたい。

サイイドの名家に生まれたハーイリーは、ハウザにおいて本格的な宗教教育を受ける前に、ムンタダー・アン＝ナシュル (Muntadā al-Nashr) でバーキルやファドルッラーらとともに教育を受けた。ムンタダー・アン＝ナシュルは近代教育と伝統的なイスラーム教育を架橋したカリキュラムを提供しており、多くのイスラーム主義運動の指導者を輩出した [山尾 2008c]。ハーイリーは、その後、ナジャフでバーキルに薫陶を受け、同時にダアワ党の幹部として政治活動に積極的に関与した。バース党政権によるダアワ党弾圧が過激化すると、1979 年にイランのテヘランに亡命し、ダアワ党の再建に携わった。イラン宗教界の中核コムが、彼の活動の中心地となった [al-Āmilī 2007: vol. 4, 42]。彼は、1981 年に行なわれたダアワ党の組織再編会議で、党内の最高意思決定機関である総合指導部に選出され [Yamao 2008b: 254]、翌年の 1982 年にはダアワ党法学者の地位に就任している [al-Khursān 1999: 367-368, 409]。その後、スパイティー (Muḥammad Hādī al-Subaytī) などの非ウラマー幹部と対立を繰り返したが、⁸⁾ 1980 年代中ごろまでは、党内でウラマー勢力の影響力が拡大したために、ダアワ党の実質的な最高指導者として政策決定にかかわった。1984 年 2 月には法学評議会が形成されて、そこで主導的な役割を果たした。しかし、ダアワ党内の真の指導部は法学評議会がもつべきであるとの主張を展開したハーイリーは、党内の非ウラマー幹部との対立をさらに深めていくこととなったのである [al-Khursān 1999: 411-412]。

そして、1988 年の党大会で幹部選挙に落選した後は、ダアワ党での活動を止め、イランのコムでハウザの運営と教育・執筆活動に専念するようになった [Ra'ūf 2000: 225]。⁹⁾ それ以降、コムにおけるハーイリーの学術的な名声は極めて高い。¹⁰⁾ 彼は後に、現在のサドル派の指導者ムクタダー・サドル (Muqtadā al-Ṣadr) の師匠となっている [Cole 2003: 554]。

バーキルの弟子で、ダアワ党の指導部で重要な役割を果たしたもうひとりの人物が、アースィフィーである。ハーイリーと比較して政治活動により積極的に関与していたアースィフィーは、1970 年代に、ダアワ党の幹部として亡命中のホメイニーとパリで会談し、ダアワ党とイラン・イスラーム革命の共闘について協議した。イラン革命前後、一時的にクウェイトに滞在したが、その後テヘランに移動したアースィフィーは、引き続いてダアワ党の改革で中心的な役割を果たした。ダアワ党との会談で、ホメイニーがウラマーの有力指導者としてアースィフィー

8) 1981 年 5 月 9 日にスパイティーがヨルダンの秘密警察に拘束された。それ以降の行方が分からなくなったために、1980 年代前半の党内における非ウラマー幹部の影響力が弱体化したといわれている [al-Khursān 1999: 403-404]。

9) 筆者によるハーイリーの弟へのインタビュー (2007 年 7 月 25 日、イラン、コム市で実施)。

10) 筆者によるコムでの聞き取り調査 (2007 年 7 月、2008 年 9 月、イラン、コム市で実施)、および松永泰行氏 (東京外国語大学) のご教示による。

スィフィーを推薦したほどである [SI, July 24, 1999]. それゆえに、1982 年の党組織改革においては、ダアワ党の公式スポークスマン (nātiq rasmī) に選出され、1984 年に法学評議会が結成されると、直ちにそのメンバーに選出された。また、ハーイリーが落選した 1988 年 1 月の党大会においても、アースィフィーは幹部に選出され、1989 年までダアワ党の公式スポークスマンを続けた [al-Khursān 1999: 396, 419].

しかし、1988 年の党大会で法学評議会が廃止されて以降、アースィフィーの党内での影響力は段階的に低下していった。ダマスカスとロンドンに政治局が形成されて、ダマスカス支部でヌーリー・マーリキー (Nūrī al-Mālikī, 2006～現在までイラク首相)、ロンドン支部でイブラヒーム・ジャアファリー (Ibrāhīm al-Ja‘farī, 2005～06 年イラク首相) が政治局幹部兼支部長になると、1989 年にはテヘランのダアワ党支部スポークスマンが、アースィフィーからアリー・アディブ (‘Alī al-Adīb) に交替した [al-Khursān 1999: 419-420]. ここにおいて、ダアワ党の最高指導部が非ウラマーで占められることとなった。反対に、ホメイニーの法学者の統治論を掲げ、党がホメイニーの監督下に入るべきであると主張し続けたアースィフィーは、2000 年に党を除籍され、ロンドン支部のジャアファリーが党の公式スポークスマンに選出された [SI, October 16, 2000].

彼ら 2 人の他にも、バーキルの弟子で、イスラーム主義運動にかんじていくつか論考を発表したムハンマド・バーキル・ナースィリー (Muḥammad Bāqir al-Nāṣirī), SCIRI のハキーム議長などが重要である。しかし、前者は国家と統治にかんする顕著な論考がなく、後者は政治活動に専念するようになり、政治思想的には目新しい議論を提示しなくなった。したがって、以下ではハーイリーとアースィフィーの思想を中心に上げることとしたい。

2.2 ハーイリーの法学者の統治論

はじめにハーイリーからみていこう。ハーイリーの政治論は『イスラーム政府の基礎』(*Asās al-Hukūma al-Islāmiya*) に最も明確かつ包括的に提示されている。彼の問題意識は、イラクのバアス党政権のような権威主義政権下で不正が蔓延する近代国家において、いかにしてイスラーム的に最善の統治体系を構築するか、という点にあった [al-Hā’irī 1979: 5].

そこでハーイリーは、民主主義、スンナ派ウラマーを中心に繰り返し議論され支持されてきたシュレー制度、そして法学者の政治指導論を比較検討し、どの制度がイスラーム政府に最適であるかを論じている。まず、民主主義について、ハーイリーは「多数派見解の採用原則」(mabda’ al-akhdh bi-ra’y al-akthariya) と呼び、その極端なまでの多数決原則を批判している [al-Hā’irī 1979: 55]. 具体的にみると、ハーイリーは、選挙と票一つまり数字を重視する民主主義が、イスラーム法の規定を重んじるイスラームの統治と根本的に異なるものであると論じる。さらに、民主主義の最大の欠点として数の論理によって多数派の見解が採択され、反対に少数派の利害が蔑ろにされる傾向が強いことを繰り返し批判したのである [al-Hā’irī 1979:

11-73].¹¹⁾

次に検討されるのは、しばしばイスラームの統治の基礎に位置付けられてきたシュラー制度である。ハーイリーは、シュラー制度が一定の支持を獲得してきたことを認めつつも、全会一致を原則とするシュラーに対して次のような疑問を呈している。つまり、シュラーに参加するウラマーが、ウンマの大多数の見解を代表し、その見解が常に全会一致のコンセンサスを担保できると言い切れるのか、また、シュラーに参加するメンバーをどのように選ぶのか、などの問題点である [al-Hā'irī 1979: 81-83].¹²⁾ それに加えて、シュラー評議会での決定が、評議会に参加しているウラマーのみに対して責任をもっているのか、あるいはウンマ全体に対して責任をもつことになるのかも不明瞭であると指摘している [al-Hā'irī 1979: 187]。彼によると、シュラーによる統治は、イスラーム法学的には一定の根拠があるとしながらも、結局のところ一必ずしも適切であるわけではなく、必ずしもウンマの多数派とシュラーの担い手である法学者の多数派の見解が合致するわけではないにもかかわらず、民主主義と同様に一多数派の見解が優先される傾向にあるというのである。

以上で論じてきたことから分かるのは、シュラーは、[意思決定を行なうさいに一引用者、以下同様一] 投票によって決定され、多数派あるいは選出された者の手に統治権限を付与することによって、その正当性がもたらされる、という点に他ならない [al-Hā'irī 1979: 109]。

このように、シュラー制もまた、多数派の論理に陥りやすいこと、シュラーの条件や規定などの曖昧さによって、イスラーム国家を建設するさいの基礎となることには困難が付きまとうと結論付ける [al-Hā'irī 1979: 188]。シーラズビーは法学者の政治指導とシュラー制度は不可分だとの結論に至ったが、ハーイリーは、シュラー制度それ自体がもつ曖昧性を問題にしたのである。

しかし、彼はシュラー制度を敷衍することで、統治権限 (wilāya) という重要な概念を導出することができる、と指摘する。つまり、ハーイリーは、シュラーのメンバーである法学者の最高権威は、預言者とイマームの統治権限を継承している点に着目すべきだと主張した。そして、この統治権限を用いることにより、シュラーの問題点を克服する形でイス

11) 確かにハーイリーが指摘するように、民主主義には少数派の見解が聞き入れられにくいという欠点があるが、それに対しては、たとえばレイブハルトが提示した多極共存型民主主義などのさまざまな制度的試みがなされている。ゆえに、ハーイリーの民主主義批判は必ずしも妥当ではない点に留意が必要である。ムハンマド・シーラズビーもまた、その前期政治思想において、選挙に基づく民主主義とシュラー制をよく似た理由で批判している [al-Katib 2002: 77]。

12) これらの問題に対しては、シュラーの概念がどのような状況においても普遍的に適用可能ではないなど、さまざまな議論があることを紹介している [al-Hā'irī 1979: 85]。

ラーム国家の建設を理論化することができると考えた [al-Hā'irī 1979: 105-109]. これこそが、ハーイリーが最終的に最も高い評価を与えることになった法学者の統治論である。シュエラー制には曖昧さが残るのに対して、法学者の統治論は極めて明確に規定されたものである。彼は、法学者の統治について次のように述べている。

最大の統治権限とは、包括的な法学者 (al-faqīh al-jāmi') が詳細に定められた範囲のなかでもつものである。そして、その統治権限を有する者は、いかなる時もいかなる場所でも権限を行使することになる。彼は、その統治権限によって統治制度の詳細とそれに関連する諸問題を制度化する仕組みを確定し、どのように、そしてどの程度シュエラーや選挙、評議会に依存するかについて、時代状況の違いによって異なる公益にしたがって決定するのである。…そして「イスラームが統治者に定めているのは」統治権限の条件を満たす包括的な法学者に他ならない [al-Hā'irī 1979: 188-189].

ハーイリーは、法学者の統治について、次のように論を展開する。つまり、統治権限を「預言者とイマームが保持していた権限が引き継がれたものであり、ムスリムにとってその源泉はあらゆるものの源泉である偉大な神に他ならない」[al-Hā'irī 1979: 133] と定義し、現代においては、預言者、イマームに続いて法学権威こそが「権威の保持者」(walī al-amr), すなわちウンマの指導者であると説くのである [al-Hā'irī 1979: 7]. 法学者が統治権限をもつことの根拠は、バーキルが論じたように [山尾 2007], ガイバの時代において、法学者が預言者、イマームの後継者としての役割を果たすべきであるとの議論に求められる [al-Hā'irī 1979: 191].

それゆえ、バーキルが繰り返し指摘してきたように、ハーイリーもまた、法学者はイマームのごとく無謬の存在ではなく、社会によって選ばれた資格ある者であると説く。したがってその統治権限は、ウンマの公益の範囲に限定される [al-Hā'irī 1979: 191-193].

しかし、民主主義やシュエラー制とは異なり、統治者の統治権限は神与であるから、一旦統治者が統治を行なうことになれば、それ自体が公益に従っていることになる。ゆえに、たとえ多数派の見解とは異なっているとしても、人々は統治法学者に従わねばならない [al-Hā'irī 1979: 193], とハーイリーは最高権威たる指導者に絶対的に大きな権限を付与する。¹³⁾

そのうえで、イラクにおける法学権威であるフーイー (Abū Qāsim al-Khū'ī) に代表されるような、「法学権威は政治問題に直接的に関与するべきではない」との考え方に対しては、次のように批判する。つまり、法学権威以外の政治指導者は、どれほど公正であっても、イス

13) 人民の役割を軽視するハーイリーの議論は、ホメイニーの「法学者の統治」論とその神任説と類似している。詳細は、[松永 1999: 71] を参照のこと。

ラームのウンマを統治するという問題においては、イスラーム法的な資格が欠如している [al-Hā'irī 1994: 467]。それゆえに、法学者の統治によってのみ、イスラーム政府が確立できることとなると論じたのである。¹⁴⁾

もうひとつ重要な論点は、法学権威と社会の指導者を媒介する装置として、通常の法学者を位置付けようとしたことであった。この問題について、第1に、「政府と法学権威の問題を、最も高い法学的な知を享受する法学者が媒介すること」、第2に、「政府と法学権威の問題を、イスラーム・ウンマの社会制度を指導し、その行政を担う能力をもった法学者が媒介すること」 [al-Hā'irī 1994: 470] が重要であると論じている。そして、政治状況に適合する形でいずれかの方法によって通常の法学者が法学権威と社会を仲介することで、イスラーム国家を形成することが可能となる。つまりハーイリーは、「法学権威と社会の指導者を、行政能力がある法学者によって媒介させること」が、最もイスラーム体制の確立にとって可能性が高い [al-Hā'irī 1994: 470]、と説くのである。

以上のようなハーイリーのイスラーム国家論を、①法学者の政治指導が制度化／組織化されるべきか、②統治する法学者は個人か集団か、③大衆基盤の民衆的支持に依拠するか否かという3つの論点にしたがってまとめると、次のように整理できる。第1に、法学権威の政治指導と社会を媒介する役割を一般の法学者に託しているとはいえ、制度化や組織化についての議論はほとんど提示していない。

第2に、シュレー制を否定して最高権威たる統治者に絶対的な権限を付与することを主張している点で、統治者を複数設定しているとは考えられず、個人としての最高権威の統治を想定していると理解すべきである。

第3に、ハーイリーは民主主義について、多数決の論理として明確に否定している。民主主義の否定は、他の論者にはみられないハーイリーの特徴である。

2.3 アースィフィーの法学者の統治論

一方で、イスラーム主義運動と、法学者の統治の關係に着目することで、ハーイリーの法学権威と社会の媒介装置としてのウラマーの役割―具体的にはイスラーム主義運動の指導―について、より具体的な論を展開したのが、アースィフィーである。

アースィフィーは、バーキルの「法学権威の政治指導」論とも、ホメイニーの「法学者の統治」論とも一少なくとも表面的には一異なる「権威の統治権限」(wilāya al-amr) という概念をことさらに強調した。アースィフィーの議論は単純である。つまり彼は、権威の統治権限をもつ法学権威が、イスラーム主義運動の指導を通して政治と近代国家を指導していく必要がある、と論じたのである。

14) ハーイリーは、さまざまな問題を克服して、正統なイスラーム国家の形成を実現できる唯一の方法は、法学者の統治論に他ならないと断言している [al-Hā'irī 1979: 153]。

アースィフィーはこのことを証明するために、イスラーム主義運動と権威の統治権限に着目し、はじめにイスラーム主義運動について、次のように論じる。

〔イスラーム主義運動の性格について〕 思案するさいの基本的な問題は、それがタウヒードの旗のもとに包括的なムスリム・ウンマの統一であり、ウンマの統一こそが〔イスラーム主義の〕闘争〔の目的〕だという点である [al-Āṣifi 1997: 12].

このように述べて、アースィフィーは、イスラーム主義運動の目的がウンマの統一であることを強調している。そして、イスラーム主義運動は、ウンマを代表しており、それゆえにウンマの正統な指導者、すなわち「権威の保持者」(walī al-amr) — 権威の統治権限の保持者 — によって指導されるべきである、と議論を展開するのである [al-Āṣifi 1997: 12].

では、権威の保持者とはいったい誰のことであろうか。アースィフィーによれば、権威の保持者は次の3つに分類できる。第1に、預言者のように神に任命された原型 (al-aṣāla), 第2に、預言者によって任命されたイマームに代表される特別代理権型 (al-niyāba al-khāṣṣa), 第3に、イマームなき現在においてイマームの継承者たる法学者に代表される一般代理権型 (al-niyāba al-‘amma) である [al-Āṣifi 1997: 27-29]. そして、大ガイバに入った現在の政治指導を論じる場合、法学者が担うべき一般代理型が問題になると指摘する。¹⁵⁾ アースィフィーは言う。

統治権限 (al-wilāya) とは、権威の保持者の意思をウンマに提示することを意味する。つまり、神／預言者の主権 (al-ḥakimiya) あるいは主権 (siyāda) を代理して統治することである [al-Āṣifi 1997: 17].

そして、こうした一般代理型の権威の保持者が有効に機能する場合は、望ましい統治権限が行使されることになる。この統治権限が実際に運用されるためには、ウンマの統一を目指すイスラーム主義運動は、統治権限を保持する法学者によって指導されねばならない。というのは、「指導部と意思決定の合法的な源泉は、権威の保持者〔によって担保される〕」[al-Āṣifi 1997: 51] からである。反対に、権威の保持者ではない法学者に指導部の運営を一任することで、運動が弱体化することがある。それゆえ、すべてのイスラーム主義運動は、権威の保持者に完全に従わねばならないのである [al-Āṣifi 1997: 53-55].

このように論を展開することで、アースィフィーは、個人としての権威の保持者に対して、極めて大きな権限を付与することになる。

15) このような、預言者、イマーム、法学者の連続性に着目して法学者の統治を正統化する議論は、バーキルや、その他の多くの論者と共通している。詳細は、[al-Kātib 2005] を参照のこと。

もうひとつ重要なこと、それは現在、分断されてバラバラの状態にあるイスラーム主義運動の指導部と政治思想の統一を実現しなければならないという問題である [al-Āṣifi 1997: 67]. この点において、権威の統治権限がより重要性を増す。なぜならば、イスラーム主義運動がこの権威の保持者と連携することによってのみ、分断されたイスラーム主義運動を統一できるからである [al-Āṣifi 1997: 74].

アースィフィーによると、イスラーム主義運動と権威の統治権限を連結するためには、①イスラーム主義運動が統治権限を通じて一般的なムスリムの啓発を行なう、統治権限と啓発 (al-tathqif) の関係と、②実際の政治活動において、統治権限と連携することで大衆を指導する実践的關係の2つがある [al-Āṣifi 1997: 75-76]. 重要なことは、両者の関係を強固にすることで近代国家におけるイスラーム体制の構築が可能となるという点である。この点について、アースィフィーは次のように論じている。

この「イスラーム主義の」政治運動にとって最も重要な要素は、「権威の」統治権限と連結することである。それだけで、将来の挑戦に立ち向かうことができる。そして、それによって、政治的な姿勢と政治運動を統合することができ、イスラームを復興させることができるのである [al-Āṣifi 1997: 83].

端的に言えば、アースィフィーは、預言者とイマームの継承者で、イスラーム法を正しく解釈して統治できるイスラーム法学の最高権威が、個人としてイスラーム主義運動を統合し、政治と近代国家を統治する権限を有すると論じるのである。

以上のようなアースィフィーのイスラーム国家論を、①法学者の政治指導が制度化／組織化されるべきか、②統治する法学者は個人か集団か、③大衆基盤の民主的支持に依拠するか否かという3つの論点にしたがってまとめると、次のように整理できる。第1に、上記のアースィフィーの議論からも明らかなように、法学者の政治指導を制度化するという発想は、彼にはない。統治者たる権威の保持者が個人の権限で、イスラーム主義運動と国家を指導していくという点に、彼の議論は収斂している。

第2に、権威の保持者に大きな権限を付与していることから分かるように、アースィフィーが想定する国家の指導者は、単一の法学権威である。ラウーフが指摘しているように、アースィフィーの「権威の統治権限」論は、結局のところ、ホメイニーの「法学者の統治」論と何ら変わるところはない [Ra'ūf 2002: 75]. というのも、彼が結論付ける単一の権威の保持者による統治とはホメイニー体制のことであり、彼自身が明確に指摘しているように、ホメイニー亡きあとはイランの最高指導者アリー・ハーメネイであることを前提にしているからである。¹⁶⁾ すなわち、アースィフィーが主張したのは、単に、分断されたイラク・イスラーム主

義政党がハーメネイの指導下に入るべきである、という点に他ならない。ホメイニーとハーメネイへの個人忠誠とさえいって差し支えない。

第3に、大衆基盤の民主的支持の強調にかんしては、アースィフィーは明確に議論していないが、権威の保持者が大衆の支持を受けているかどうかを問題にしていない点を鑑みると、民主的であるかどうかは彼には主要な問題ではなかった、と考えてよいだろう。

2.4 バーキルからの逸脱とホメイニーへの接近

このように、バーキルの弟子たちの政治思想を概観して明らかになるのは、彼らがバーキルの政治思想よりもホメイニーの思想に引きつけられ、そこから大きな影響を受けているという点である。彼らが主張した法学者の政治指導論は、その立論形態をみても、ホメイニーのそれに近い。思想的類似性には、アースィフィーがイラン・イスラーム革命以前にホメイニーとの関係が深かったこと、ハーイリーが1970年代中旬にコムに移住し、ホメイニー思想を学んでいたことなどの歴史的背景がある。ハーイリーやアースィフィーは、ホメイニーの息子アフマド・ホメイニーと近しく良好な関係を維持し [Ra'ūf 2000: 225], ダアワ党とホメイニーの指導を直接連結させようとしたことも [al-Khursān 1999: 413-415, 422], ホメイニーの影響の強さを傍証している。¹⁷⁾ ホメイニーもアースィフィーがダアワ党の中心的なウラマーになるべきだと考えていた [SI, June 19, 2000]。すなわち、1980年代のイラク・イスラーム主義運動の主要なイデオログはすべからず、ホメイニーの政治的影響下に入ること、バーキルの法学権威の政治指導論よりも、ホメイニーの法学者の統治論に思想的影響を受けるようになった、と結論できる。亡命先のイランでウラマーとしての活動を展開するうえで、バーキルの弟子たちは、ホメイニーの思想を受け入れることにインセンティヴを見出したからである。

3. 思想的継承者としてのファドルッラー

本節では、ダアワ党がバーキル亡きあとに思想的根拠にしたファドルッラーの政治思想を取り上げて、近代国家における法学権威の政治指導をめぐる議論を分析することで、思想的な特徴を抽出する。

3.1 バーキルの盟友ファドルッラー

以上で論じてきたように、ホメイニー的な思想に影響を受けた幹部に対して不満を募らせたダアワ党幹部の多数派は、具体的行動に出ることになった。それが、冒頭で指摘した1988年党大会におけるハーイリーら古参ウラマー幹部の排除であり、ダアワ党法学評議会の廃止決定

16) アースィフィーは、1997年の著書で、現段階での最高指導者はハーメネイであり、ハーメネイの権威に追従するべきであると明確に論じている [al-Āṣifī 1997: 83]。

17) ホメイニーもまた、ダアワ党の指導者としてのアースィフィーの役割を高く評価する発言を、1981年の時点で言っている [SI, June 19, 2000]。

であった。

そして、大多数のダアワ黨員にとって、新たな思想的拠り所になったのが、レバノン在住のファドルッラー創設当初のダアワ党幹部であり、バーキルの盟友¹⁸⁾ ーだった [al-Khursān 1999: 418; Ra'ūf 2002: 93-101; SI, June 4, 1998]。ダアワ党は、こうしたイラク・イスラーム主義運動の「内紛」後の意思決定をどのように正当化したのだろうか。

ファドルッラーは、1935年にナジャフで生まれ、クルアーン学校を卒業後、バーキルをはじめとする多くの改革派ウラマーが学んだムンタダー・アン＝ナシュルに入学した [Sankari 2005: 44-46]。ファドルッラーもまた、ムンタダー・アン＝ナシュルで、後のイラク・イスラーム主義運動の指導者らとともに改革思想の薫陶を受けたのである。ファドルッラーは、このころからバーキルと親しかった。そして、改革派ウラマーを中心にナジャフ・ウラマー協会 (Jamā'a al-'Ulamā' fi al-Najaf al-Ashraf) が結成されると、その活動に参加し、バーキルとともに同協会の『アドワー』(*al-Adwā'*) 誌に積極的に記事や詩を連載していた [Sankari 2005: 47-48; 山尾 2006]。ウラマー協会での活動に加えて、1957年にダアワ党が結成されると、初期の段階に限って指導部に名を連ね、活動に参加したといわれている [al-Khursān 1999: 54-63, 67, 90-91; al-Husayni 2005: 74-75]。¹⁹⁾

1965年には、当時の師匠フーイーによってイジュティハードの資格が与えられ、翌年1966年にはレバノンに移動している。その後、ファドルッラーはレバノンにおけるフーイーの代理人となり [Sankari 2005: 49]、多くの信者を獲得することとなった。レバノンとイラクのナジャフが深い関係にあるといわれるゆえんである。ファドルッラーは本来、クルアーン注釈(タフスィール)の専門家であるが、レバノン内戦中の1976年に執筆した『イスラームと力の論理』(*al-Islām wa Manṭiq al-Quwwa*) は、政治思想の分野でも彼を一躍有名にした [小杉 1998: 191-195]。²⁰⁾ ファドルッラーは、レバノンにおけるヒズブッラーの精神的指導者であるとしばしば指摘されるが [小杉 1992: 26]、近年は、①シーア派世界の最高権威をハーメネイとするかスィースターニーとするかという問題、②かつて自らの弟子であったナスルッラー(ヒズブッラー書記長)がハーメネイの代理人となったこと、③ヒズブッラー指導部が法学者の政治指導論に基づいてハーメネイに個人的忠誠を示していること、④ヒズブッラーが政治目的のためにシーア派法学を歪曲していること、⑤ファドルッラー自身が巨額のフムスを収集しているためイランの支援に依存する必要がなく、したがって独自の見解が自由に提示できるこ

18) ファドルッラーについては、サンカーリーによる詳細な研究書 [Sankari 2005] を参照のこと。

19) これに対して、ファドルッラーはダアワ党の正式なメンバーになることを否定した、という見解もある [Sankari 2005: 76]。

20) ファドルッラーの『イスラームと力の論理』については、小杉泰による抄訳と解説 [小杉 1992] が最も詳細な紹介となっている。

とななどの理由で、ファドルッラーとヒズブッラーの関係が悪化している。²¹⁾ ファドルッラーはむしろ、ダアワ党の機関紙や雑誌に頻繁に登場している。

3.2 組織化された法学権威の政治指導論

では、バーキルなきダアワ党が思想的正当性を求めるようになったファドルッラーはどのような政治思想を展開したのだろうか。以下では、近代国家における法学者の政治指導の「方法」についての議論に着目して、ファドルッラーの思想を具体的に分析する。彼は、法学権威と政治指導、近代国家の関係についてまとめた論考を残しているわけではないが、彼を中心に編集した論文集『シーア派法学権威についての見解』(*Ārā' fī al-Marja'īya al-Shī'īya*) に収められた論考を分析することで、この問題に対するファドルッラーの見解を解析することができる。

端的に言えば、ファドルッラーもまた、バーキルと同様に、法学権威が組織化して政治・国家を指導していくべきであると主張した。それを論証するために、彼は以下のように議論を進める。

はじめに、ファドルッラーは、法学権威を「人々の生活にまつわる宗教的な問題を、時に深く、時に幅広く行き渡る運動とファトワー〔法学裁定〕のレベルで取り扱う人物のことである」[Faḍl Allāh 1994b: 112] と定義し、本来ならば一般の大衆と幅広く強固な関係をもつべきであるにもかかわらず、現在はその関係が分断されていると指摘する。そして、この大衆との関係の分断こそが、現在、シーア派宗教界が抱える最大の問題であると強調する [Faḍl Allāh 1994b: 115]。

それゆえに、ファドルッラーはこの問題を解決するために2つの提案を行なう。第1に、大衆の問題に積極的に関与するために「法学者の評議会」(*al-majlis al-fiqhī*) を結成し、法学者がそれぞれのイジュティハードをすり合わせる形で問題に対応することである [Faḍl Allāh 1994b: 120]。しかし、法学者の評議会を形成した場合、各法学者の見解が対立したさいの調整や、ファトワーを発出するさいの取りまとめは誰に一任するか、法学権威の行政をどのように調整するか、新たな評議会が過去の決定をどのように継承するかなど、さまざまな問題に直面することになる [Faḍl Allāh 1994b: 121-124]。この問題は、すでにバーキルが指摘していた点であり [山尾 2007: 77-78]、ホメイニー型の法学者の統治がホメイニー亡きあとに直面した問題に他ならない [Faḍl Allāh 1994b: 124]。

したがって、代替案を考えなければならない。そこでファドルッラーが提示したのは、第2の解決策として、法学権威を組織化するべきであるという論点である。つまり、彼は、法学権威を組織化することで、現在の宗教界と近代国家における政治指導にかかわる既存の問題を解

21) 末近浩太氏（立命館大学）のご教示による。

決できると主張したわけである。ファドルッラーは、「法学権威は、より大きな組織化へと向かって、組織化を開始しなければならない」[Faḍl Allāh 1994b: 127]と述べて、明確に法学権威の組織化推進を支持するが、その利点について、以下のように説いている。

つまり、法学権威は、先達する法学権威たちの経験が蓄積された組織を見出す点で、また、法学権威と社会との関係、法学権威の経験、取り組んできた問題の性質—それには法的見解を求める声、その質問に対する返答なども含まれる—に代表されるあらゆる文書が新たな法学権威の眼前に充分に見出すことができる点で、組織化されているのである。それゆえに、以前の経験をすべてはじめの第一歩からやり直すことなく、先行する法学権威の役割が終わったところから、[新たな法学権威はその役割を]開始することができるのである [Faḍl Allāh 1994b: 126].

ファドルッラーは、こうした考えを「組織化された法学権威」論 (Uṭrūḥa al-Marja'īya al-Mu'assasa) と呼んだ [Faḍl Allāh 1994b: 131]。組織化された指導体制は、近代国家の統治に必要なさまざまな制度をもつが、イスラーム法学に加えて、文化、経済、国防にわたる機関の監督を行なうことになる [Faḍl Allāh 1994b: 130].

そして、このような組織化された法学権威が必要になり、最も効果的に機能するのは、法学権威が現代のイスラーム主義運動を指導する場合であると論じる。なぜならば、組織化された法学権威は、現在進行形の問題に対して常に開かれた存在であり、それらに対応することが求められるからである [Faḍl Allāh 1994b: 158-159]。具体的にいえば、法学権威はウンマを政治・社会・法学的に指導していくことが求められる。とりわけ、圧政が行なわれている場合、イスラーム主義運動が弾圧されて、法学権威との連携が失われやすくなるために、法学権威の指導の空白が生まれやすい [Faḍl Allāh 1994b: 147]。それゆえに、法学権威を強固に組織化することで、イスラーム主義運動との連携を強固に維持しなければならないのである。この点について、ファドルッラーは次のように指摘している。

法学権威というものは、[ウンマに山積した問題に取り組むイスラーム主義運動の] 広範な流れを指導する資格のある法学権威が指導する組織に変化しなければならないのである [Faḍl Allāh 1994b: 161].

そして、そのような組織化された法学権威こそが、虐げられた一般大衆の見解をすくいあげ、支持を勝ち取るような国家の統治体制を構築することができる [Faḍl Allāh 1994b: 159]、と結論付ける。つまり、組織化された法学権威の政治指導体制もまた、大衆の支持抜きに論じ

ることはできないのである。

以上のようなファドルッラーのイスラーム国家論を、①法学者の政治指導が制度化／組織化されるべきか、②統治する法学者は個人か集団か、③大衆基盤の民主的支持に依拠するか否かという先述の3つの論点にしたがってまとめると、次のように整理できる。第1に、ファドルッラーは、現代においては、法学権威の政治指導を組織化しなければならないと強調し、独自の「組織化された法学権威」論を提示した。近代国家におけるイスラーム政府の形成には組織化が不可欠の問題だ、と最も強く指摘したのが、ファドルッラーだと断言してもよい。

第2に、法学権威の政治指導の組織化を主張し、組織化された指導部の複数指導体制を重視したことからも明らかなように、ファドルッラーは統治者を個人ではなく、集団として捉えている。彼は、「組織化ということは、ひとりの権威がそれを指導することを視野に入っていない」[Faḍl Allāh 1994b: 161]と明確に指摘している。またファドルッラーは、この点において、組織化された法学権威論は、法理論的にはバーキルが論じた「一般的代理」(al-wilāya al-‘āmm)の路線を継承するものであると指摘している [Faḍl Allāh 1994b: 135-152]。

第3に、組織化された法学権威の指導が大衆の支持に立脚していると指摘している点で、民主的な意思決定を重視していることが看取できる。

4. 脱法学権威とナショナルな方向性が交わる時

本節では、以上のような議論をふまえて、ダアワ党がどのような見解を取るようになったのかを分析する。これを通して、バーキルの弟子の排除とファドルッラーへの支持を、ダアワ党がいかにしてイデオロギー的に正当化したのかを分析する。

4.1 イデオロギー的通底性と乖離のあいだーダアワ党の政治思想

冒頭で概観したようなイラク・イスラーム主義運動の「内紛」を経験したダアワ党は、冒頭で整理した法学者の政治指導論をめぐる3つの争点に対して、どのような姿勢を取るようになったのだろうか。

第1の制度化／組織化の問題について、ダアワ党は、組織化された指導部が集団指導体制を構築するべしと主張した。つまり、法学者の政治指導は集団指導体制が望ましいと主張することで、ダアワ党は、党内においても同様の集団指導部体制を作ろうとした。²²⁾

具体的にみると、同党は、繰り返し直接選挙による幹部任命、集団指導体制の構築を主張した [Ṣawt al-Da‘wa 1993, vol. 44: 18].²³⁾ ダアワ党幹部が、湾岸戦争後に発生したシャアバーン蜂起²⁴⁾の失敗要因は、法学権威とそれが指導するイスラーム主義運動が組織化されてい

22) 1980年代以降のダアワ党の組織化については、[Yamamoto 2009a]を参照のこと。

23) ダアワ党は、その内規のなかで同党は集団指導部 (al-qiyāda al-jamā‘īya) 体制をとり、その原則は指導部の集団主義 (jamā‘īya al-qiyāda) であると明確に指摘している [al-Khursān 1999: 546]。

かったことにある、と指摘した事実は [*Ṣawt al-Da'wa* 1993, vol. 44: 94-98], 同党が「組織化」という点を重視していたことを如実に示している。ダアワ党幹部でロンドンに拠点を置くフサイン・シャーミー (Ḥusayn al-Shāmī) も、政治社会的な役割を果たすためには宗教界の法学権威を頂点とした組織化が不可欠だ、との見解を提示している [*SI*, December 15, 1993].

こうした主張を行なう党幹部にとって、「組織化された法学権威」論を主張するファドルッラーは、制度化された法学権威を説いたバーキルに通底するものとして認識された。

反対に、ハーイリーやアースィフィーは、法学者の政治指導体制の制度化／組織化を主張しなかった。最高権威であるホメイニーが指導する体制は、それ自体崇高で自己完結的なものであり、それゆえに制度化／組織化される必要はない、と考えたからであった。ファドルッラーは、ホメイニーやハーイリー、アースィフィーにみられるこうした考え方を、次のように述べて批判した。

実際のところ、イマーム・ホメイニーは組織化された法学権威 (al-marja'īya al-mu'assasa) を実現したわけではなかった。…それゆえに、我々は宗教界の法学権威を組織化することが必要であるという点を認識しておかねばならない。この組織化された法学権威は、宗教界とウンマの双方から権威であると承認された人物を中心に作られなければならないのである [*BI*, December 6, 1990].

法学者の政治指導体制をどのように考えるかという点において、ダアワ党が主張する制度化は、ファドルッラーの組織化論と通底しており、反対に、ハーイリーやアースィフィーは制度化／組織化に無関心であった。以上のような理由で、ダアワ党は、ファドルッラーの思想が自らの政策の方針を正当化すると主張した。

第2の統治を行なう最高権威が個人か集団かという問題については、ダアワ党は、集団統治体制が採用されるべきである、と考えた。たとえば、ダマスカスに拠点を置くイラク研究所の論考が指摘しているように、ホメイニー型の法学者の統治という概念はイラクの社会に適合しないことを認識し、²⁴⁾ バーキルの主張に立ち返って法学権威の政治指導とシュラー制度の統合を、ダアワ党は掲げるようになった [*MIID* 1999: 20]. ダアワ党が、「会議などを通じた意思決定において、党は指導部のシュラーに立脚する」 [*Ṣawt al-Da'wa* 1993, vol. 44: 13] と述べているように、複数の法学権威が参加するシュラーでの、集団的な意思決定を支持し

24) 1991年3月にイラク国内で発生した大衆蜂起。クウェイトからの帰還兵が、サッダーム・フサイン大統領の肖像に発砲したことから始まった、大衆を中心とする反体制蜂起の総称。

25) この点について、ダアワ党はイラク社会に適合的なイデオロギーを掲げるべきであると指摘している [*Ṣawt al-Da'wa* 1993, vol. 44: 70-75].

た。ダアワ党は、党として個人的な最高権威への忠誠を一切受け入れず、²⁶⁾ バーキルが主張した複数の法学権威が集団で統治する体制を是とし続けたのである。

このように、ダアワ党は、法学者の政治指導体制において、その最高指導者が個人になることを強く否定した。それゆえに、ダアワ党は、法学者が党内の権限を全面的に掌握することのないよう、法学者の政治指導概念に加えて、シューラー制に立脚した民主的な指導者の選出を重視する主張を行なうようになったのである。

この背景には、単独の最高権威、つまりホメイニーがダアワ党の政策決定に過度に介入することに対する懸念があった。無論、ダアワ党の幹部メンバーのなかにイスラーム法学に十分な資格をもった法学者がいなければ、党外に支援を求める必要が出てくるが、最高権威が細部にわたって党政策に介入することは望ましくない [HDI n.d.b: 19]。この点について、ダアワ党は以下のように述べている。

ダアワ党は、イマーム・ホメイニーの権威と指導の枠外にあるわけではないが、個別の問題については、党独自の法学者に依存する [HDI n.d.b: 148-149]。

つまり、ダアワ党は、国家の指導部を個人ではなく集団にし、党には個別の法学者を設けることで、最高権威による党政策への介入を最小限にとどめようとした。この背景には、ダアワ党が、カリスマ的指導者バーキルの喪失以来、1980年代に急激に組織化を進めたという歴史的背景があった [Yamao 2009a: 6, 27]。ダアワ党は、党の組織を強化することで、ホメイニーをはじめとする単独の権威による介入を回避しようとしたのである。それゆえに、ダアワ党は、個人忠誠を強く否定した。²⁷⁾

反対に、ハーイリーは、ホメイニーとハーメネイの個人的な指導を認め、アースィフィーに至っては個人忠誠に繋がる「権威の保持者」の概念を提示している。酒井によると、アースィフィーがダアワ党幹部の資格を剥奪されたのは、党員が個人的にハーメネイにバイアの誓いを行なうべしと主張したことに起因する [酒井 1999: 89-90]。²⁸⁾ すなわち、バーキルの弟子たちは、ダアワ党が懸念していた個人忠誠の議論を展開したのである。ダアワ党の非ウラマー幹部は、これに強く反対した。

このように、ダアワ党の集団指導体制は、ファドルッラーがバーキルの思想を受け継いで定

26) 筆者によるアリー・マウラーウィー (‘Alī al-Mawlawī, ダアワ党ロンドン支部国際関係部幹部) に対するインタビューによる (2009年8月17日, 英国・ロンドン・ダアワ党支部で実施)。

27) 筆者によるアリー・マウラーウィーに対するインタビューによる (2009年8月17日, 英国・ロンドン・ダアワ党支部で実施)。

28) 筆者によるアリー・マウラーウィーに対するインタビューでも、同様の回答を得た (2009年8月17日, 英国・ロンドン・ダアワ党支部で実施)。

式化した「組織化された法学権威」論と通底するがゆえに、ファドルッラーに従うことが正当だと主張した。反対に、バーキルの弟子たちが掲げた個人忠誠にも通ずる見解とは、明確に対立した。

第3の大衆基盤の民主的支持の強調については、ダアワ党は、法学者の政治指導は大衆に支持された民主的なものであるべし、と明確に論じる。それは、ダアワ党が国家の指導者は民主的選挙で選出されるべきだと考えていたことに明確に表れている。ダアワ党は、『イスラーム政府の形態と法学者の統治について』(*Shakl al-Hukm al-Islāmī wa Wilāya al-Faqīh*) という論考のなかで、法学者が国家を統治するべきであると主張するが、国家の統治者はウンマの大衆によって「選出された統治」(*al-ḥukm al-intikhābī*) を行なわねばならない、と結論付けた [HDI n.d.b: 6-9]。バーキルが主張したように、ダアワ党は、自由な選挙によって代表を選出することはイラク国民の権利だと考えていた [SI, April 1, 1998]。

バーキルもまた、民主的な支持を前提に議論を構築した [山尾 2007]。民主的な支持に立脚した統治体制を強調した点では、ファドルッラーも同様である。ファドルッラーは、組織化された指導体制を構築するさいに、シューラーに立脚して選挙で選ばねばならないと主張したのである。

反対に、イスラームの統治は選挙における多数決で意思決定を行なうことではなく、イスラーム法がすべてを決定するものであるというハーイリーの議論は [al-Hā'irī 1979: 7]、すでにダアワ党の方針からは乖離したものであった。²⁹⁾ とりわけ、イスラーム法的根拠の薄い多数派の支配として選挙に一定の批判を加えるハーイリーの見解は、非ウラマー幹部を中心とするダアワ党多数派の政策と矛盾した。ダアワ党政治局のジャアファリーは、ハーイリーとの関係について、次のように述べている。

ダアワ党の指導者としての正当性は、公正な党内選挙で選出されたという点に求めることができる。かつてハーイリーを中心とする法学評議会は、選出されたものではなかったので、選挙によって〔その法学評議会の〕廃止が決定した [SI, May 31, 1999]。

選挙を通じた民主的な指導部の選出こそが、法学者の政治指導体制を支えると考えたダアワ党非ウラマー幹部にとって、バーキルの弟子の見解は決して受け入れられるものではなかった。反対に、党幹部も政府指導者も民主的な選挙によって選出されるべきであるとのダアワ党の1980年以来の主張にとって、ファドルッラーこそが党を支える思想的な支柱と考えられるようになった。こうして、ダアワ党は、バーキルの弟子ではなくファドルッラーを支持するこ

29) ハーイリーは、選挙という制度は、人民に主権があること (*siyāda al-sha'b*) を端的に物語る論理であると批判的に論じている [al-Hā'irī 1979: 51-54]。

とは正当性がある、と主張した。

4.2 イデオロギーの整理—なぜ正当化できるのか？

本稿で取り上げたイラクの主要な政治思想は、表2のように整理できるだろう。この表が示しているのは、近代国家における法学者の政治指導をめぐる3つの争点、すなわち、①政治指導の制度化／組織化、②統治者が個人か集団か、③大衆基盤の民主的支持に依拠するか否か、を切り口にした思想的類型である。表2からは、一方でバーキル、ダアワ党、ファドルッラー、シーラーズィーの思想的類似性がみられ、他方でホメイニー、ハーイリー、アースィフィーの類似性が浮き彫りになる。

こうしてみると、ダアワ党が、自らのカリスマ的指導者の弟子を排除し、その代わりにファドルッラーに思想的に従うようになったことに対するイデオロギー的正当化の根拠は、端的に言えば、(a) ダアワ党が目指す政党としての方向性が、ファドルッラーの主張・政治思想と通底している点、(b) ダアワ党が目指す方向性とバーキルの弟子たちのイデオロギーが極端に乖離している点、に求められる。この2つの問題を強調することで、ダアワ党は、イラク・イスラーム主義運動内部の「内紛」後の政治的な意思決定を正当化できる、と考えたのである。

では、なぜバーキルの弟子たちはこれほどまでに、バーキルのイデオロギーから乖離し、それに対してダアワ党はかたくなに否定的な態度をとることになったのだろうか。この問題を考えることは、イラク・イスラーム主義運動の「内紛」に対する正当化の議論に加えて、その後

表2 法学者による近代国家の政治指導をめぐる政治思想

| 思想家／党 | 主な主張 | 特徴 | ①組織化／制度化 | ②個人／集団 | ③大衆基盤 |
|---------|-------------|----------------------|----------|--------|-------|
| バーキル | 法学権威の政治指導 | 法学権威による政治指導の制度化 | 制度化 | 集団 | ○ |
| ダアワ党 | 組織化された法学権威 | 法学権威による政治指導の組織化 | 組織化 | 集団 | ○ |
| ファドルッラー | 組織化された法学権威 | 法学権威による政治指導の組織化 | 組織化 | 集団 | ○ |
| ホメイニー | 法学者の統治 | 単一の最高権威による国家の指導 | — | 個人 | — |
| ハーイリー | 法学者の統治 | 法学者の統治への絶対的な支持 | — | 個人 | × |
| アースィフィー | 権威の統治権限 | 権威の統治権限を強調 | — | 個人 | — |
| シーラーズィー | 法学権威たちのシュラー | 複数の法学権威がシュラーによって意思決定 | 制度化 | 集団 | ○ |

出所：筆者作成。

のダアワ党と SCIRI の性格の乖離という問題のより根本的な要因を明らかにすることにつながる。ダアワ党がかたくなにバーキルの弟子を否定したのは、ダアワ党の歴史的な背景と、亡命先のホスト国であるイラン政府、より正確に言えばホメイニーとの距離感という 2 つの問題が背景にあった。どういうことか、最後に検討してみよう。

4.3 イラク的な独自性をめぐって

バーキルの弟子とダアワ党のあいだのイデオロギー的な乖離は、イラク・イスラーム主義運動の「内紛」後の政治的な意思決定を正当化する必要があったために生じた、という事実に加えて、次の 2 つの要因がその背景にある。つまり、(c) 1980 年の亡命以降のダアワ党の歴史的・構造的要因と、(d) 亡命後の国際関係である。端的に言えば、(c) 亡命後、分裂を阻止するために党内の組織化を進め、独自路線を維持するために集団指導部体制を維持しようとしたダアワ党が、強大な権力を有する単独の法学権威に忠誠を誓う政治体制の構築を回避しようとしたこと、(d) ダアワ党が、ホスト国による党政策への介入を背景に、イラン的なものを否定するようになったために、ホメイニーに強い影響を受けたバーキルの弟子たちの見解を受け入れられなかったことが、イデオロギー的な乖離の背景にあった。

第 1 の歴史的・構造的要因については、1980 年のカリスマ的指導者の喪失と分裂にともなう党組織の精緻化によって、ホメイニーなどの単独の最高権威の介入を阻止する方向に向かった点が指摘できる。ダアワ党は、カリスマの喪失によって失われた党の求心力を補強するために、1980 年の党大会で幹部の選挙制度を導入し、精緻な組織化を行なった [HDI n.d.a: 72-73, n.d.b: 87-153]。これは、さらなる分裂とイラン政府からの介入を阻止するためのダアワ党の生き残り戦略であった [Yamao 2009a: 6]。指導部の多くが非ウラマーで占められていたダアワ党にとって、バーキルの喪失はホメイニーの影響力の拡大を意味したからである。それを回避するために、党内の幹部を民主的な選挙で選出し、党を組織化して集団指導体制を構築しようとした。こうした政策を取るダアワ党にとって、ホメイニー型の国家体制を主張するバーキルの弟子たちの思想に従うことは、自らの歴史的な政策と党内構造を破壊することを意味した。つまり、ダアワ党がバーキルの弟子たちを排除したのは単なる機会主義ではなく、1980 年以来一貫して実施されてきた党の「組織化による生き残り戦略」の結果であった。

第 2 の国際関係の要因については、ダアワ党がイラン・イスラーム革命の背後にあった「イラン性」に反対して「イラク性」を掲げた事実が指摘できる。どういうことか。

ホメイニーやイラン革命のイデオロギーは、普遍的なイスラーム革命を掲げながらも、実際はイラン・ネーションの存在を前提としたものであった。イラン革命の言説を分析した松永は、革命後のイスラーム共和国形成のさいの憲法起草段階で、主権はイラン・ネーションが有すると明記されていたことを指摘する。1979 年 3 月末に行なわれた革命イランにおける政治体制を決定するための国民投票でも、「この国民投票は、我々のネーションの運命を決定する

ものである」と断言されている [Matsunaga 2006: 42-43]。さらに、松永によると、その後のイラン国会でもこの人民の主権という考えは堅持され、「人民の主権という権利は、社会的運命を決定するものに他ならないが、国民のひとりひとりに神が与えたもうた普遍的な権利である」と謳われている [Matsunaga 2006: 44]。³⁰⁾ イラン・イスラーム革命が、既存のイラン・ナショナリズムを否定するものであったことを考えると、これはイラン・ネーションそのものの性質を変化させる事件であったといえるのである。

すなわち、イラン・イスラーム革命は、既存のイランのナショナル・アイデンティティを廃絶するものではなく、「イスラーム主義者のナショナル・アイデンティティ」 (Islamist national identity) を持ち込んだものであったがゆえに、「イラン・ネーションのイスラーム革命」 (an Islamic revolution of the Iranian nation) という性格が強い [Matsunaga 2006: 50; 松永 2005]、ということに他ならない。

このイラン的なイスラーム国家の概念に対して、ダアワ党は否定的な立場を取った [al-Khursān 1999: 417; Ra'ūf 2002: 74]。反対に、ホメイニーの息子に接近し、ハーメネイへのバイアの誓いをするべしと主張したアースィフィーや、ウラマー・ネットワークの強化によってイラン当局に接近したハーイリーにみられるように、バーキルの弟子たちはイラン的なイスラーム国家の概念を否定しようとしなかった。したがって、イラン・ネーションの存在を前提としたイスラーム主義のイデオロギーの支配下にあるバーキルの弟子たちに、ダアワ党は「拒否権」を行使することとなったのである。

無論、イラン的なものとホメイニー的なものは同一ではないことは、ダアワ党も理解していた。しかし、①制度化や組織化を重視せず、②個人としての最高権威による指導体制を尊重し、③民主的な選出による政府の形成を軽視するバーキルの弟子たちのイデオロギーは、ホメイニーの影響を受けており、同時にダアワ党の活動に介入してくるホスト国イランに対する拒否と連動して、ダアワ党にとって次第に受容不可能なものに変化していった。ホメイニーのイデオロギーに対しては、「ダアワ党は正確な意味での統治権限 (wilāya) をもった無謬の指導者が不在のガイバ期においては、国家の指導者を単独の法学者の政治指導で描くことはない」 [Ṣawt al-Da'wa 1993, vol. 44: 42] と主張し、単独の最高権威の指導を否定するだけではなく、指導部に非法学者が深く介入することを是認している。³¹⁾ これは、SCIRI がホメイニーの法学者の統治論を無条件で支持し続けていた事実と比較すると [SCIRI 1983: 35]、明らかに対照的である。つまり、ダアワ党は、ホメイニー体制との協力関係を維持する一方で、無条

30) ただし最終的な憲法では、主権は神に属し、国民はそれを行使する権利をもっているという条文に変更されている (第 56 条)。詳細は [Matsunaga 2006: 45] を参照のこと。

31) ダアワ党は、党として独立した活動を展開することを重視しており、個人的な忠誠心を掲げたイラン政府の介入を強く否定する傾向があった。筆者によるアリー・マウラーウィーに対するインタビューによる (2009 年 8 月 17 日、英国・ロンドン・ダアワ党支部で実施)。

件の支持には留保をつけているのである [HDI n.d.a: 148, n.d.c: 30-31].

イラン政府の強い影響下にあった SCIRI からの離反も、以上のような反イラン姿勢と同様のロジックで説明できる。1980 年代中旬にダアワ党が SCIRI から離脱したのは、ホメイニーへの個人忠誠を主張するハキーム家への反発が、イラン政府への反発と連動したためであった。³²⁾

反対に、ファドルッラーは、以上のようなイランとの関係においても、ホメイニーの政治的・思想的影響下に置かれたバーキルの弟子とは正反対の立場を取っていた。ファドルッラーはイラン政府とは緊密な関係をもたず、ダアワ党にとって、イランを連想させることはなかった。

その結果、1980 年代後半には、ハーイリーを中心とするバーキルの弟子を、ダアワ党から排除することは正当性をもつ、と主張できた。さらに、1990 年代に入ると、イラン政府の影響下にあるバーキルの弟子の排除は徹底したものになった。ロンドン支部は、1998 年、政治局の幹部に上り詰めていたジャアファリーとアースィフィーのあいだに、ホメイニー型の法学者の統治論を党員に徹底するか否かを争点とした対立が生じていることを認めた [SI, June 4, 1998].³³⁾ 2000 年には、ダアワ党の公式スポークスマンを務めたアースィフィーが、ダアワ党はホメイニーの法学者の統治論を採択しなければならないと主張したことで、ダアワ党から除籍させられるまでに至った。³⁴⁾

以上で論じてきたように、バーキルの思想から乖離してしまった弟子たちをダアワ党が排除した背景には、次の 2 つの要因があった。つまり、(c) 亡命後、分裂を阻止するために党内の組織化を進め、独自路線を維持するために集団指導部体制を維持しようとしたダアワ党が、強大な権力を有する単独の法学権威に忠誠を誓う政治体制の構築を回避しようとしたこと、(d) ダアワ党が、ホスト国による党政策への介入を背景に、イラン的なものを否定し、イラク的なものを強調するようになったために、ホメイニーに強い影響を受けたバーキルの弟子たちの見解を受け入れられなかったこと、である。

32) SCIRI に代表されるイラン派の人々と組織は、亡命下イランでの個人的・組織的影響力の拡大路線に拘泥していくことになった。詳細は、[Yamao 2009a] を参照のこと。

33) 具体的には、アースィフィーがホメイニーの主張する法学者の統治というイデオロギーをダアワ党に定着させなければならないと発言したことに対し、ダアワ党非ウラマー幹部が選挙で選ばれた幹部による政策決定でその問題を決定するべしと主張したことで、両者のあいだに緊張関係が生まれた。しかし、ジャアファリーは、アースィフィーがダアワ党から離脱したわけではないことを強調している [SI, June 4, 1998].

34) 筆者によるズハイル・ナヒール (Zuhair al-Nahir, 欧州統括ダアワ党国際関係部責任者) とムンタザル・ナジーム (Muntadhar Najim, ダアワ党ロンドン支部国際関係部責任者) に対するインタビューによる (2008 年 6 月 9 日, 英国・ロンドン・ダアワ党支部で実施)。ジャアファリーは、アースィフィーがダアワ党の幹部を彼自身のイデオロギーに追従させようとする傾向があると批判している [SI, May 31, 1999]. いずれにしても、アースィフィーがダアワ党を離党した原因は、イラン政府とダアワ党を密接に連携させようとしたことが原因であった。アースィフィーのダアワ党除名については、[Louër 2008: 200] も参照のこと。

結 論

イラク・イスラーム主義運動は、そのカリスマ的指導者バーキルを喪失し、1980年代には亡命を余儀なくされた。その過程で、バーキルの弟子たちが、イデオロギーの点でイスラーム主義運動の主導権を握った。だが、その後、イスラーム主義運動は、亡命先のイラン政府との関係における利害関係に基づく「内紛」を経験することとなった。

こうした運動の「内紛」に直面して、バーキルの弟子が主導権を握っていたダアワ党は、イデオロギー的指導者であるはずのバーキルの弟子たちに対して否定的な態度をとるようになり、1980年代の後半には彼らを排除した。そして、同党は、レバノン在住のファドルッラーに従うようになったのである。

ところが、こうした「内紛」は、亡命運動としての脆弱性をさらに進行させることに繋がったために、何らかの正当化が必要となった。

だとすれば、ダアワ党が、バーキルの弟子とその思想を排除し、SCIRIを離脱してファドルッラーに師事するようになった「内紛」を、どのように正当化したのだろうか。本論は、こうした「内紛」に対していかなるイデオロギーを掲げることで、党の政治的な意思決定を正当化したのか、という問題を明らかにしてきた。

本稿では、現代イスラーム政治思想の中心的命題である「法学者の政治指導」をめぐる3つの争点、つまり、①政治指導の制度化／組織化、②統治者が個人か集団か、③大衆基盤の民主的支持に依拠するか否か、を切り口にバーキルの弟子、ファドルッラー、ダアワ党の思想・イデオロギーを解析した結果、次の点が明らかになった。

ダアワ党は、(a) 同党が目指す政策が、ファドルッラーの主張・政治思想と通底していたこと、(b) 同党が目指す政策の方向性とバーキルの弟子たちのイデオロギーが極端に乖離したこと、の2点を掲げることで、バーキルの弟子を排除し、ファドルッラーに従うという党の意思決定を正当化した。言い換えるなら、ダアワ党は、①制度化／組織化の重視、②集団指導の促進と個人忠誠の否定、③民主的な支持と正当性の重視という党是を掲げることで、党の方針と大きく異なる見解をもつようになったバーキルの弟子を排除し、党政策と通底するイデオロギーを掲げるファドルッラーに師事することは正当化される、と主張したのである。

さらに、ダアワ党が、バーキルの思想から乖離してしまった弟子たちをこれほどまでに否定、排除しなければならなかったのは、(c) 党内の組織化を進め、集団指導部体制を維持しようとしたダアワ党の生き残り戦略と根本的に対立する思想を弟子たちが掲げたという歴史的・構造的要因と、(d) ダアワ党が、ホスト国イランによる党政策への介入を背景に、イラン的なものを否定するようになったために、ホメイニーに強い影響を受けたバーキルの弟子たちの見解を受け入れられなかったという国際関係上の要因の2つがあった。

以上で論じてきたことは、次のように結論できるだろう。ダアワ党にとって、イラク・イスラーム主義運動の現在にまで至る分裂の契機となった「内紛」に対して同党が取った意思決定を、なんとしても正当化しなければならなかった。イラン政府とホメイニーの影響力を受けるようになったバーキルの弟子が、同党の自立性とイラク的な独自性を破壊するものと認識されたことが、この正当化の必要性に拍車をかけた。それゆえに、ダアワ党の歴史的活動と党の精緻な組織化に立脚して、イラン的な要素を排除してイラク・イスラーム主義運動としての独自性を前面に押し出すことで、バーキルの弟子の排除と SCIRI からの離反という「内紛」と、ファドルッラーへの新たな師事を正当化できる、とダアワ党は主張したのである。言い換えるなら、ダアワ党は、イラク・ナショナリズムに発展するイラク性を強調することで、「内紛」にかかわるダアワ党の政治決定を正当化しようとしたのである。

引用文献

一次資料

- al-Āṣifī, M. M. 1997. *‘Alāqa al-Ḥaraka al-Islāmīya bi-Wilāya al-Amr*. Qom: n.d.
 BI: *al-Badil al-Islāmī*. (SCIRI 機関紙)
 Faḍl Allāh, M. F. 1994a. Muqaddima. In Majmū‘a min al-Bāḥithīn ed., *Ārā’ fī al-Marja’īya al-Shī‘īya*. Beirut: Dār al-Rawḍa, pp. 7-13.
 ———. 1994b. al-Marja’īya: al-Wāqī‘ wa al-Muqtaḍā. In Majmū‘a min al-Bāḥithīn ed., *Ārā’ fī al-Marja’īya al-Shī‘īya*. Beirut: Dār al-Rawḍa, pp. 111-195.
 al-Ḥā’irī, K. 1979. *Asās al-Ḥukūma al-Islāmīya*. Beirut: al-Dār al-Islāmīya.
 ———. 1994. Naqd li-Nazarīya al-Faṣl bayna al-Marja’īya wa al-Qiyāda. In Majmū‘a min al-Bāḥithīn ed., *Ārā’ fī al-Marja’īya al-Shī‘īya*. Beirut: Dār al-Rawḍa, pp. 459-476.
 HDI: Hizb al-Da‘wa al-Islāmīya. n.d.a. *al-Niẓām al-Dākhilī li-Hizb al-Da‘wa al-Islāmīya*. n.p.: Manshūrāt Hizb al-Da‘wa al-Islāmīya.
 ———. n.d.b. *Shakl al-Ḥukm al-Islāmī wa Wilāya al-Faqīh*. n.p.: Manshūrāt Hizb al-Da‘wa al-Islāmīya.
 ———. n.d.c. *Lamḥāt min Sira Hizb al-Da‘wa al-Islāmīya*. n.p.: Manshūrāt Hizb al-Da‘wa al-Islāmīya.
Ṣawt al-Da‘wa. 1993. (ダアワ党雑誌)
 SCIRI: al-Majlis al-A‘lā li-l-Thawra al-Islāmīya fī al-‘Irāq. 1983. *al-Muntalaqāt wa al-Abdāf*. n.p.: al-Majlis al-A‘lā li-l-Thawra al-Islāmīya fī al-‘Irāq.
 SI: *Ṣawt al-‘Irāq*. (ダアワ党ロンドン支部機関紙)

外国語

- al-‘Āmilī, A. 2007. *Muḥammad Bāqir al-Ṣadr: al-Sira wa al-Masira fī Ḥaqā’iq wa Wathā’iq*, 5 vols. Beirut: al-‘Ārif li-l-Maṭbū‘āt.
 Cole, J. 2003. The United States and Shi’ite Religious Faction in Post-Ba’thist Iraq, *The Middle East Journal* 57(4): 543-566.
 al-Husaynī, M. 2005. *Muḥammad Bāqir al-Ṣadr: Hayāt Ḥāfila, Fikr Khallāq*. Beirut: Dār al-Maḥajja al-Bayḍā’.
 al-Kātib, A. 2002. *Al-Marja’īya al-Dīniya al-Shī‘īya wa Āfāq al-Taṭawwur: al-Imām Muḥammad al-Shīrāzī Namūdhajan*. London: al-Dār al-‘Arabīya li-l-‘Ulūm Nāshirūn.

- _____. 2005. *Taṭawwūr al-Fikr al-Siyāsī al-Shī'ī min al-Shūrā ilā Wilāya al-Faqīh*, 2nd ed. London: al-Dār al-‘Arabīya li-l-‘Ulūm.
- al-Khursān, Ṣ. 1999. *Ḥizb al-Da‘wa al-Islāmīya: Ḥaqā’iq wa Wathā’iq, Fuṣūl min Tajriba al-Ḥaraka al-Islāmīya fī al-‘Irāq khilāl 40 ‘Ām*. Damascus: al-Mu’assasa al-‘Arabīya li-l-Dirāsāt wa al-Buḥūth al-Istrātijīya.
- Louër, L. 2008. *Transnational Shia Politics: Religious and Political Networks in the Gulf*. New York, Paris: Columbia University Press.
- Matsunaga, Y. 2006. *Struggle for Democratic Consolidation in the Islamic Republic of Iran, 1979-2004*. Ph.D. Dissertation, Department of Politics, New York University; Ann Arbor: UMI, 2007. AAT 3234160.
- _____. 2009. Revisiting Ayatollah Khomeini’s Doctrine of Wilayat al-Faqih (Velayat-e Faqih), *Orient* 44: 77-90.
- MIID: Markaz al-‘Irāqī li-l-I‘lām wa al-Dirāsāt. 1999. *Ḥizb al-Da‘wa al-Islāmīya: Qirā’a fī al-Tajriba wa al-Masīra wa al-Fikr al-Ḥarakī, Dirāsāt ‘Irāqīya* 10: 6-46.
- Ra’ūf, ‘Ā. 2000. *al-‘Amal al-Islāmī fī al-‘Irāq bayna al-Marja’īya wa al-Ḥizbiya: Qirā’a Naqdiyya li-Masīra Niṣf Qarn 1950-2000*. Damascus: al-Markaz al-‘Irāqī li-l-I‘lām wa al-Dirāsāt.
- _____. 2002. *‘Irāq bi-lā Qiyāda: Qirā’a fī Azma al-Qiyāda al-Islāmīya al-Shī’īya fī al-‘Irāq al-Ḥadīth*. Damascus: al-Markaz al-‘Irāqī li-l-I‘lām wa al-Dirāsāt.
- Sankari, J. 2005. *Fadlallah: The Making of a Radical Shi’ite Leader*. London: Saqi Books.
- Yamao, D. 2008a. *Struggle for Political Space in post-War Iraq: Contending Relation between ex-Exile Ruling Parties and Later-formed Parties*. Kyoto Working Papers on Area Studies No. 6, September, 29 p.
- _____. 2008b. Transformation of the Islamic Da‘wa Party in Iraq: From the Revolutionary Period to the Diaspora Era, *Asian and African Area Studies* 7(2): 238-267.
- _____. 2009a. *Transformation of the Iraqi Islamist Parties and their Framing in the Changing Regional and International Political Environments*. Kyoto Working Papers on Area Studies No. 16, January, 39 p.
- _____. 2009b. An Islamist Social Movement under the Authoritarian Regime in Iraq during 1990s: A Study on the Shi’ite Leadership of Ṣādiq al-Ṣadr and Its Socio-political Base, *AJAMES* 25(1): 1-29.

邦 語

- 小杉 泰. 1992. 「現代アラブ・シーア派の思想家群像」ムハンマド・バーキル・サドル『イスラームの革命と国家—現代アラブ・シーア派の政治思想』小杉泰編訳, 国際大学中東研究所, 3-46.
- _____. 1994. 『現代中東とイスラーム政治』昭和堂.
- _____. 1998. 『イスラーム世界』筑摩書房.
- 酒井啓子. 1999. 「遠隔地イスラミストと国際政治—イラク反体制派の事例を中心に」『国際政治』121: 72-94.
- 富田健次. 2003a. 「ホメイニーの思想と現代」ルーホッラー・ムーサヴィー・ホメイニー『イスラーム統治論・大ジハード論』富田健次編訳, 平凡社, 264-311.
- _____. 2003b. 「十二イマーム・シーア派法学の展開とホメイニー」ルーホッラー・ムーサヴィー・ホメイニー『イスラーム統治論・大ジハード論』富田健次編訳, 平凡社, 312-348.
- 松永泰行. 1999. 「ホメイニー師以後のヴェラーヤテ・ファギーフ論の発展とそれを巡る論争」『オリエント』42(2): 61-79.
- _____. 2005. 「革命後イランにおける『ナショナル・アイデンティティー』—イラン・ネーションの『イスラーム革命』」酒井啓子・臼杵陽編『イスラーム地域の国家とナショナリズム』東京大学出版会,

105-124.

松本耿朗. 1993. 『イスラーム政治神学—ワラーヤとウィラーヤ』 未来社.

山尾 大. 2006. 「ダアワ党とシーア派宗教界の連携—現代イラクにおけるイスラーム革命運動の源流」
『現代の中東』 41: 2-20.

_____. 2007. 「共和国期イラクにおける政治変動とサドルのイスラーム国家構想」『日本中東学会年
報』 23(2): 61-88.

_____. 2008a. 「戦後イラクにおける政党政治と民族・宗派のポリティクス」佐藤章編『政治変動下の
発展途上国の政党—地域横断的研究』アジア経済研究所, 63-118.

_____. 2008b. 「『内戦』下イラクにおける離合集散のポリティクス」『海外事情』 56(5): 74-92.

_____. 2008c. 「シーア派宗教界の人的ネットワークと改革の系譜—現代イラクにおけるサドルの歴史
的役割」『アラブ・イスラム研究』 6: 75-94.

_____. 2009a. 「イラク・ナショナリズムが勝利した日—2009 年 1 月 31 日イラク地方県議会選挙の
分析」『イスラーム世界研究』 2(2): 152-175.

_____. 2009b. 「政党の合従連衡がもたらす宗派対立の回避—戦後イラクの政党政治と権力闘争 (2003
年～2008 年 8 月)」佐藤章編『新興民主主義国における政党の動態と変容』アジア経済研究所, 101-
132.